

ALETHEIA

Carmen Bernabé Ubieta (ed.)

Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo

Carmen Bernabé Ubieta, Elisa Estévez López, Carme Soto
Varela, Fernando Rivas Rebaque, Carolyn Osiek

evd

Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo

CARMEN BERNABÉ UBIETA (ed.)

Consejo de redacción de ALETHEIA

Dirección y coordinación:

Carmen Bernabé Ubieta, Universidad de Deusto (Bilbao)

Consejo asesor:

Elisa Estévez López, Universidad Pontificia de Comillas (Madrid)

Marta López Alonso, Madrid

Aurora Salvatierra Ossorio, Universidad de Granada

Carne Soto Varela, Madrid

Marta Zubía Guinea, Universidad de Deusto (Bilbao)

Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo

CARMEN BERNABÉ UBIETA (ed.)

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
<http://www.verbodivino.es>
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala

© Asociación de Teólogas Españolas (ATE). © Editorial Verbo Divino, 2007.

Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA. 2.983-2007

ISBN 978-84-8169-775-9

Impreso en España - *Printed in Spain*

ÍNDICE

- 11 *Introducción*
-
- 19 *Capítulo 1*
MARÍA MAGDALENA: LA AUTORIDAD DE LA TESTIGO ENVIADA
Carmen Bernabé Ubieta
-
- 49 *Capítulo 2*
EL PODER DE SIGNIFICAR DE LAS MUJERES EN LAS COMUNIDADES DE PABLO
Elisa Estévez López
-
- 91 *Capítulo 3*
MACRINA, MAESTRA Y ASCETA DEL SIGLO IV
Carme Soto Varela
-
- 125 *Capítulo 4*
VIDAS PARALELAS: OLIMPIA (CA. 360-410) Y PULQUERIA (399-453): *AUCTORITAS VERSUS POTESTAS*
Fernando Rivas Rebaque
-
- 183 *Capítulo 5*
MARCELA, PAULA, MELANIA LA ANCIANA Y MELANIA LA JOVEN
Carolyn Osiek
-
- 209 *Bibliografía*

AUTORES

Carmen Bernabé Ubieta

Doctora en Teología por la Universidad de Deusto (Bilbao) y diplomada en Trabajo social. Profesora titular del Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (Bilbao). Miembro fundadora de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE), de la que fue Presidenta (1995-1996). Miembro del Consejo Directivo de la Asociación Bíblica Española. Asimismo es miembro de la Society Biblical Literature.

Publicaciones: *Entre la cocina y la plaza. Mujeres y espacios en el cristianismo primitivo*. SM, Madrid 1997; «Esposas divinas en la cultura mediterránea», *Ephemerides Marologicae* XLVI (1996) 223-257; «Of Eunuchs and Predators: Mtt 19,1-12 in its Cultural Context», *Biblical Theology Bulletin* 33 (2003) 128-134; «Mary Magdalene and the seven demons», en I. Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters*, Brill, Leiden 2000 (ahora en I. Gómez Acebo [ed.], *María Magdalena. De apóstol, a prostituta y amante*, DDB, Bilbao 2007).

Elisa Estévez López

Doctora en Teología por la Universidad de Deusto (Bilbao) y licenciada en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesora del Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia de la Universidad P. Comillas (Madrid). Presidenta de la *Asociación de Teólogas Españolas* (2001-2006). Miembro del Consejo Directivo de la *Asociación Bíblica Española*. Asimismo es miembro de la *Society Biblical Literature* y de la *European Society of Women in Theological Research*. Entre sus comunicaciones en Congresos Internacionales y Nacionales sobre temas bíblicos y de teología en perspectiva de género, pueden señalarse: «Healing of the Woman with the Flow of Blood in Light of Socio-Cultural Context: Mk 5,24b-34»

(2002); «Healed Women, Women of Virtue: Identity and the Origins of Christianity» (2003), «Identidad social de las mujeres en los relatos de curación de los Hechos Apócrifos» (2004), e «Recherches sociologiques sur les femmes dans le premier christianisme et en particulier dans les Actes apocryphes (2006)». Ha publicado su tesis doctoral con el título: *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales* (2003). Entre sus múltiples artículos especializados destacan: «Mujeres prohibidas, varones protegidos. El tabú del incesto en la legislación levítica», «Función socio-histórica y teológica del libro de Rut», «Jesucristo, Hijo de David y Benefactor que otorga la salud: la curación de los ciegos de Jericó (Mt 20,29-34)», «Identidades y (de)construcciones sociorreligiosas en los relatos de curación de los Hechos Apócrifos de Pedro, Juan, Pablo y Tecla», «La mirada compasiva como elemento de cohesión social» (2006).

Carme Soto Varela

Licenciada en Teología bíblica por la Universidad Pontificia de Comillas y licenciada en Historia contemporánea por la Universidad de Santiago de Compostela. Pertenece a la Congregación de las Siervas de San José. Profesora de religión en Secundaria. Miembro de la Junta directiva de la Asociación de Teólogas Españolas y de la Asociación Bíblica Española. Forma parte del Consejo de redacción de la revista *Encrucillada* y colabora con la revista *Irimia*.

Ha publicado los siguientes artículos: «O libro de Rut» (2002); «Seguir a Jesús desde la paradoja de la Cruz» (2004); «Palabra» (2004); «Como ler hoxe a Biblia» (2004); «La frontera, lugar de encuentro con Dios» (2005); «Las mujeres en el movimiento de Jesús. Testigos de una comunidad inclusiva e igualitaria» (2006).

Fernando Rivas Rebaque

Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas. Licenciado en Filología Clásica por la Universidad Complutense (Madrid).

Es autor de: «Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo», *Miscelánea Comillas. Revista de Teología y Ciencias Humanas* vol. 59, 115 (2001) 709-737; «La mujer cristiana en el norte de África latina» (siglo III), en I. Gómez Acebo (ed.), *La mujer en el cristianismo*

primitivo, DDB, Bilbao 2005, pp. 211-262. *Defensor Pauperum. Los pobres en las homilias VI, VII, VII, XIV de Basilio de Cesarea* BAC, Madrid 2005. «El proceso pedagógico de la imitación (mimesis) en Ignacio de Antioquía», *Estudios Eclesiásticos* 312 (2005) 3-50. «Cuerpo y poder social en el cristianismo primitivo: Martirios de Perpetua, Felicidad y Blandina», comunicación en el VII Simposio Nacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones: «Religión y Poder»; Toledo 21-24 de febrero de 2006 (en prensa).

Carolyn Osiek

Carolyn Osiek enseña Nuevo Testamento en la cátedra Charles Fischer, en la Brite Divinity School (Texas Christian University). Es Doctora en Nuevo Testamento y Orígenes del cristianismo por la Universidad de Harvard. Ha sido presidenta de la Catholic Biblical Association y de la Society of Biblical Literature. Es editora del volumen 15 de la serie *Message of Biblical Spirituality series* (Michael Glazier/Liturgical Press), y fue editora de *The Bible Today* y del New Testament Book Review de la *Catholic Biblical Quarterly*.

Es autora de *Beyond Anger: On Being a Feminist in the Church* (1986) y *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* (edición revisada, 1992), publicados por Paulist Press. Es una de las cuatro editoras de *Silent Voices, Sacred Lives: Women's Readings for the Liturgical Year* (Paulist Press, 1992) y coautora con David Balch de *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Westminster John Knox, 1997). También ha publicado *The Shepherd of Hermas* (Hermeneia Commentaries, Fortress Press, 1999), *Philippians and Philemon* (Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, 2000), y ha coeditado, junto a David Balch, *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue* (Eerdmans, 2003). Sus publicaciones más recientes son: *Ordained Women in the Early Church*, junto a Kevin Madigan (Johns Hopkins University Press, 2005; trad. esp. *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 2006) y *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, junto a Margaret MacDonald (Fortress Press, 2005; trad. esp. *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007).

INTRODUCCIÓN

Mediante los términos *auctoritas* y *potestas* los romanos designaban dos realidades diferentes pero muy relacionadas: la autoridad y el poder. El término *auctoritas*, que procede del verbo *augere* ‘aumentar’, connota, en su raíz, el significado de ‘hacer crecer, completar, ampliar, robustecer, dar plenitud’. Se refiere a las cualidades o atributos que ciertas personas poseen, por diferentes motivos, y que las colocan en una posición de preeminencia o supremacía moral respecto a las demás. El que posee la *auctoritas* es, en latín clásico, aquel que da valor a algo, es responsable, garante, testigo, fundador.

La autoridad implica un cierto reconocimiento público del saber hacer o de ciertas aptitudes de una persona. Tiene que ver con las cualidades personales, algunas innatas, otras dadas en ciertas circunstancias, y otras adquiridas mediante el esfuerzo, pero siempre reconocidas por el grupo y la sociedad. Por eso, en el ámbito religioso, la autoridad tiene que ver con los carismas, pero también con la santidad.

La *auctoritas* ejerce una influencia en el ámbito moral y personal mediante el ejemplo o el consejo, la educación o la dirección, pudiendo llegar a modificar comportamientos, acciones y decisiones mediante la persuasión directa o indirecta. En ese sentido, la *auctori-*

tas conlleva una cierta *potestas*, aunque no sea reconocida y consignada como tal oficialmente.

La *potestas*, por su parte, connota el poder, la capacidad que algunas personas tienen de influir y determinar la conducta de los demás. Se trata de un poder reconocido socialmente, mediante actos de carácter jurídico-legal o consuetudinario. Este poder se puede ejercer unido a la autoridad o bien por el mero uso de la fuerza. Si no va unido a la autoridad, será ilegítimo —aunque pueda ser legal—, y si, además, se ejerce por el uso de la fuerza, será opresivo para quien lo sufre y deshumanizador para quien lo ejerce.

Autoridad y poder se relacionan de forma inevitable, diríamos que se necesitan mutuamente. La primera necesita a la segunda para no quedar estéril, la segunda necesita a la primera para no ser opresora e ilegítima. Por otra parte, cada una posee sus espacios y maneras de ejercerse, existiendo entre ellas una especie de franja donde, aun relacionándose, en algunos casos predomina la *auctoritas* y en otros la *potestas*. Y es que, aunque están muy relacionadas y no deban ignorarse mutuamente, cada una de ellas tiene espacios, ámbitos y modos más propios para su ejercicio. La primera se ejerce sin reconocimiento oficial, mientras la segunda, como ya se ha dicho más arriba, necesita un reconocimiento jurídico-legal o consuetudinario propio del ámbito político, entendido en su sentido más amplio.

Al igual que surgen problemas cuando se ejerce la *potestas* sin *auctoritas*, lo mismo sucede cuando se impide, por razones partidistas, el ejercicio de la *potestas* oficial a quien ya tiene *auctoritas*. Esto sucedía, entre otros grupos, con las mujeres y el ejercicio de la potestad en la sociedad patriarcal del mundo donde nace el cristianismo. Condiciones, limitaciones de modos o ámbitos, o simple negación de su ejercicio, que se fundamentaban en precomprensiones filosóficas y culturales del mundo y de la realidad; condicionamientos históricos que se legitimaban mediante la apelación a la naturaleza o a los dioses hasta llegar a ser asumidos como evidencias inapelables según la lógica dominante, pero no siempre compartida por todos. Es decir, que el ejercicio de la *auctoritas* y de la *potestas* estaba determinado por la

construcción cultural del género y los papeles que eran atribuibles a cada uno de los sexos.

Los artículos de este libro nos muestran ejemplos de mujeres que, desde los inicios y en el seno del cristianismo antiguo, ejercieron una autoridad innegable en las comunidades por diferentes motivos: fueron discípulas de Jesús y testigos del Resucitado, fueron misioneras y enviadas de las comunidades a anunciar el Evangelio y a construir comunidades, ayudaron con su sabiduría, su riqueza, su influencia y posición, y con su valentía, a comunidades y a varones que, a veces con igual o menos *auctoritas* que ellas, sí tuvieron más *potestas*. Los límites culturales e históricos se evidencian en la forma en que pudieron ejercer la autoridad –evergetismo, consejo, ascetismo (dominio sobre el propio cuerpo), educación– y en las maneras en que ejercieron la *potestas* (las pocas veces que lo hicieron): mediada, sectorial, escasamente reconocida..., así como en los casos en que la autoridad tendió a ser invisibilizada, sobre todo cuando pretendía ser la base de una *potestas* más efectiva.

Este libro sobre mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo no pretende interpretar el ayer desde el hoy, ni buscar en el ayer argumentos o legitimación de las imperiosas necesidades del hoy. Pretende mostrar la continuidad en el ejercicio de la *auctoritas*, incluso de una cierta *potestas*, por parte de las mujeres, las distintas formas en que las ejercieron, y hacer notar los condicionamientos sociales y culturales, determinados y establecidos por los varones, a los que ha estado, y aún está sometido, el ejercicio pleno de su autoridad y poder. Quiere también hacer visibles las resistencias y las luchas ante la negación o la pérdida de la *potestas* oficial, y la creatividad que a lo largo del tiempo desarrollaron las mujeres para seguir ejerciéndola de formas diversas, y hacer así plenamente fructífera su *auctoritas*. Hacer una lectura más matizada y completa del pasado, sin duda, ayudará a construir el futuro.

Si ellas ejercieron más una autoridad sin poder, o ciertas formas concretas de poder no oficial, limitadas a determinados aspectos o ámbitos, se debió a la construcción cultural de género, a los esquemas

culturales que determinaban los estrechos y limitados cauces de participación que las mujeres, en virtud de su sexo, podían tener en la construcción de la comunidad, fuera ésta social, política o religiosa.

Como dice Fernando Rivas en su artículo: «Hay un cierto discurso, aplicado en muchos casos al mundo de la mujer, que pretende hacernos creer que la autoridad sólo tiene que ver con la *auctoritas*, mientras que todo lo que tenga relación con la *potestas* no hace sino corromper la auténtica raíz de la autoridad y conduce de manera irremediable a la degradación. Por ello, si se quiere permanecer puro/a es preferible quedarse fuera de la *potestas*». Pero el poder no es, en principio, ni bueno ni malo, y además es inevitable usarlo; dependerá de cómo y para qué se use. Habrá que ponerle límites, condiciones, habrá que vigilarlo, construirlo..., pero no puede evitarse. El poder es parte de la condición humana y la vida en grupo, por tanto de la encarnación en la historia y en las circunstancias concretas. No asumir el uso del poder conscientemente supone que será utilizado sin conciencia y sin control, quizá por alguien que es muy consciente de ello pero no lo pone de manifiesto.

La *potestas* debe entenderse, más bien, como la oportunidad de que la *auctoritas* alcance el mayor bien posible; como la condición de posibilidad, el vehículo –o uno de los vehículos– por el que la autoridad puede fructificar y ayudar a llevar adelante el grupo humano, la sociedad, y también la comunidad cristiana, porque, sin olvidar sus otras dimensiones, es también un grupo humano.

Según el Génesis, las mujeres son imágenes de Dios (Gn 1,28-29), y con ello se reconoce que les han sido dadas la autoridad y el poder de «someter [organizar] y cuidar» la creación, igual que a los varones. Iconos de Cristo, según Pablo, tienen la capacidad de reflejar a Aquél en sus vidas y en sus acciones, y de ser parte activa en la comunidad, de acuerdo a sus carismas e instrucción, no según su sexo (aspecto éste, por otra parte, más bien complejo). No se puede restringir su autoridad al ámbito personal ni limitar la potestad de las mujeres al cuidado, o negársela, impidiendo así hacer fructífera su *auctoritas* en el ámbito sociopolítico o comunitario-ecclesial. Es un

«lujo» necio y ciego. Y las mujeres de todo tiempo, como lo han hecho todos los grupos dominados y marginados del ejercicio del poder, han protestado y han buscado estrategias, más o menos conscientes y eficaces, para ejercerla, como han puesto de manifiesto estudios sociológicos y antropológicos sobre el tema¹.

Los artículos de este libro tienen como hilo conductor los diferentes modelos de ejercer la autoridad y el poder que tuvieron algunas mujeres en el cristianismo antiguo. Diferentes tipos de autoridad, tal y como les fue reconocida social y comunitariamente, y diversos modos y grados de ejercer la potestad, así como los condicionamientos históricos y culturales que tuvieron en la vivencia de ambas facetas, algo que los artículos ponen de manifiesto mediante la contextualización de las vidas de estas mujeres.

El artículo de Carmen Bernabé, «María Magdalena: la autoridad de la testigo enviada», examina el caso de esta discípula de primera hora. La aparición y el envío que recibe del Resucitado son el origen de su *auctoritas*. Y esta *auctoritas* se convierte, en ciertos círculos, en *potestas*, a la vez que legitima la reivindicación de una mayor *potestas* oficial en el seno de la Iglesia, al mostrar un ejemplo de autoridad apostólica no reducida a los varones o a los que tienen un reconocimiento oficial.

Elisa Estévez, con «El poder de significar de las mujeres en las comunidades de Pablo», quiere, «no sólo recuperar simplemente la presencia de las mujeres en las comunidades paulinas, sino adentrarnos en el “espacio de las explicaciones” para comprender cuáles fueron los roles que desempeñaron en estos grupos cristianos, en qué marco espacio-temporal, cultural y religioso se explica su autoridad, y cómo se gestionaron las tensiones y los conflictos que el protagonismo de las féminas causó *ad intra* y *ad extra* de las fronteras comunitarias». Sin «esencialismos», resituando las identidades femeninas en su contexto histórico y cultural y en el entramado de relaciones de diversos tipos donde vivieron.

¹ James C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University, New Haven-Londres 1990.

En «Macrina, maestra y asceta del siglo IV», Carme Soto expone el ejemplo de esta mujer, hermana de Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Pedro de Sebaste, en los que influyó decisivamente. Gregorio escribe una biografía sumamente elogiosa sobre su hermana y alude a su vida en varias cartas. Sin embargo, la vida de aquélla nunca alcanzó la relevancia de la de sus hermanos. La biografía de Gregorio nos muestra una Macrina donde se reflejan los valores culturales que se elogiaban como «heroicos» en una mujer. La autora trata de vislumbrar, a través de sus palabras, algo de la *actoritas* y de la voz de la propia Macrina.

Fernando Rivas escribe «Vidas paralelas: Olimpia (ca. 360-410) y Pulqueria (399-453): *actoritas versus potestas*». En su colaboración, después de mostrar el contexto histórico y cultural donde transcurre la vida de estas mujeres, hace una descripción de cada una y una comparación entre las dos, mostrando las similitudes y las diferencias, centrado siempre en mostrar cómo ejercieron la *actoritas* en un caso y la *potestas* (uno de los pocos casos donde se ve de forma clara) en otro.

Con «Marcela, Paula, Melania la Anciana y Melania la Joven», Carolyn Osiek nos muestra la influencia que ejercieron estas nobles damas romanas que vivieron entre los siglos IV-V. Una influencia que tenía que ver con sus cualidades personales, su posición e influjo social, su inmensa riqueza o sus funciones como madres. Muestra su gran despliegue de actividad, en el campo de la *actoritas* y de la *potestas* —como fundadoras y superiores de monasterios, tanto masculinos como femeninos—, que les permitía su posición económica.

La lectura de estos ejemplos del cristianismo antiguo nos dará una buena idea de las formas como algunas mujeres ejercieron su autoridad y cómo ésta, en ciertos ámbitos, se convertía en potestad. Podremos ver también las limitaciones que suponía su no reconocimiento oficial pleno, así como las huellas que dejaron las luchas y esfuerzos de las mujeres en pos de un reconocimiento de su derecho a ejercer la *potestas*.

Esperamos que este libro ayude a hacer más conocidas las vidas y los anhelos, con sus luces y sus sombras, de algunas mujeres que fue-

ron parte importante de la vida de aquellas comunidades cristianas y siguen siéndolo para la historia de la Iglesia universal. Deseamos que sus ejemplos ayuden a ver algo más clara la relación entre autoridad, poder y género. Es decir, cómo la construcción sociocultural de lo que es un varón o una mujer ha incidido a la hora de repartir, limitar o condicionar la atribución de *auctoritas* y *potestas*, y su ejercicio pleno, entre mujeres y varones. Son vidas apasionantes que fueron muy relevantes en aquellos inicios del cristianismo. Merecen que se haga memoria de ellas y que la relectura de sus vidas, con todas las mediaciones históricas y culturales necesarias, nos sirvan en la formación del futuro. De cómo se lea el pasado depende cómo se piense y se construya el futuro.

Carmen Bernabé Ubieta
Bilbao, 1 de octubre de 2007

1 | MARÍA MAGDALENA: LA AUTORIDAD DE LA TESTIGO ENVIADA

«¿No soy yo apóstol? ¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro?»
(1 Cor 9,1)

«Vete y di a mis hermanos... ella [María Magdalena] fue y dijo:
He visto al Señor y me ha dicho estas cosas.»
(Jn 20,18)

1. La autoridad y el poder

Los romanos usaban los términos *auctoritas* y *potestas* para designar dos realidades diferentes pero muy relacionadas, la autoridad y el poder. El término *auctoritas* procede del verbo *augere*, ‘aumentar’, cuya raíz *aug-* connota el significado de ‘hacer crecer, completar, ampliar, robustecer, dar plenitud’. Se refiere a las cualidades o atributos que ciertas personas poseen, por diferentes motivos, y que las coloca en una posición de preeminencia o supremacía moral respecto a las demás. El *auctor*, quien posee la *auctoritas*, es, en latín clásico, aquel que da valor a algo, es responsable, garante, testigo, autoridad, fundador. Por su parte, la *potestas* viene de *potis* y su misma raíz *pot-* connota el poder, la capacidad que tienen algunas personas o instituciones de influir y determinar la conducta de otros. Se trata de una dimensión más extrínseca (se ejerce) que la *auctoritas*. Eugenio D’Ors ha definido la *auctoritas* como el «saber socialmente reconocido» y la *potestas* como «el poder socialmente reconocido»¹.

¹ Eugenio D’ORS, *Derecho privado romano*, Pamplona 1997; citado por R. Domingo, «El binomio *auctoritas-potestas* en el Derecho romano y moderno», *Persona y derecho* 37 (1997) 184.

La relación entre ambas es compleja pero se da de forma inevitable. Si la *auctoritas* no goza de cierta *potestas*, queda estéril; mientras que si la *potestas* no se asienta sobre la *auctoritas*, se transforma en opresora. El ejercicio del poder puede ser legal y, sin embargo, no ser legítimo o tener una legitimidad escasa. La legitimidad aparece cuando se da la unión de *potestas* y *auctoritas*.

Decíamos que la *auctoritas* nace de ciertas cualidades o atributos de las personas que pueden ser de diferentes tipos: cualidades personales, circunstancias de la historia personal... El profeta o el carismático, en general, el anciano, el representante elegido por la comunidad, el juez de paz, el testigo... son modelos de este tipo de autoridad. Se trata de un tipo de autoridad personal e intransferible.

Hay, sin embargo, en la *auctoritas* romana un aspecto que puede ayudarnos a entender el aspecto de la transmisión de la autoridad que tanta importancia tendrá para nuestro tema porque puede ayudarnos a entender las imágenes y los esquemas mentales que compartían quienes apelaban a la autoridad de los apóstoles, y de María Magdalena en concreto, tanto en aquellos primeros momentos de la formación del cristianismo como en los siglos posteriores.

Según Hanna Arendt², la palabra y el concepto *auctoritas* surge en el contexto de la fundación de una ciudad cuyo carácter era religioso, en el sentido literal de *religación*, en una doble dirección: de los ciudadanos con la divinidad que había elegido el lugar para fundar la ciudad, y de ésta con la ciudad como lugar elegido para habitar. Como se ha dicho, *auctoritas* significa ‘aumentar’, y lo que aumentaban los que tenían autoridad era la fundación.

Los dotados de autoridad eran el senado, los ancianos o los *patres*, que la habían obtenido por descendencia y por transmisión (tradicción) de los que habían puesto los cimientos de todas las cosas futuras, los antepasados a quienes los romanos llamaban los *maiores*. La autoridad de los vivos era siempre derivada, dependiendo de la auto-

² Hanna ARENDT, «What Was Authority?», en C. L. Friedrich (ed.), *Authority*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 81-112.

ridad de los fundadores, que ya no estaban entre los vivos, y tenía como misión aumentar la fundación del inicio. Pero evidentemente el género jugaba un aspecto esencial en esa concepción de la *auctoritas*, puesto que eran sólo los cabeza de familia u *oikos* (casa-familia) quienes podían representar y recoger el testigo de la fundación y sólo los cabeza de familia varones libres podían representar a la *oikos* ante la ciudad.

Los primeros discípulos de Jesús, «como resultado de su encuentro con el Resucitado, son llamados apóstoles y se saben enviados al mundo para bautizar y hacer discípulos de todas las naciones. Esto significa que no sólo son predicadores y maestros, sino fundadores de comunidades cristianas y responsables de ellas...». «Son las piedras de fundación de la Iglesia, a pesar de que su importancia, calidad personal y posición varían, y que no sabemos con seguridad su número.» Pero su función tiene un carácter único y no puede ser renovada ni continuada una vez pasó³.

Sin embargo, si los esquemas mentales sobre la *auctoritas* y la fundación, desde los cuales se daba sentido a la realidad, estaban en el ambiente, con gran probabilidad tuvieron que pasar a formar parte del imaginario cristiano cuando la nueva fe se extendió por las ciudades del Imperio y cuando sus teóricos, siempre varones cultos formados en ellos, comenzaron a pensar y teorizar sobre la Iglesia. En este aspecto concreto Agustín fue una figura decisiva⁴. Podemos encontrar este imaginario en los escritos cristianos. Sólo que ahora se hablará de la Jerusalén celestial o de la Iglesia. Jesucristo, su muerte y resurrección son vistos como la piedra angular de la fe y también de una nueva fundación, la institución de la Iglesia. Los primeros testigos de la vida, muerte y resurrección de Jesús son situados en aquel tiempo primordial y son vistos como los *maiores* que pasan el testigo a los siguientes; los apóstoles pasan a convertirse así en los «padres funda-

³ Hans von CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Hendrickson, Peabody, Mass., 1997, pp. 22-23.

⁴ Hanna ARENDT, «What Was Authority?», p. 104.

dores» de la Iglesia, de quienes se entendía que derivaba la autoridad apostólica de los obispos posteriores que conservan y pasan su testimonio, por medio de la Tradición, de generación en generación. En Ap 21,14 se denomina a los Doce como las doce piedras fundantes de la Jerusalén mesiánica.

Pero, como el género jugaba un papel importante en esta concepción, es evidente que afectó de forma grave y decisiva a la consideración de las mujeres discípulas y su papel como testigos y piedras fundadoras de la Iglesia. El caso de María Magdalena, como se verá, aparece como paradigmático de esa evolución. La historia muestra que este tema de la autoridad que se derivaba de la cualidad de ser testigo y apóstol fue un tema muy controvertido.

En este artículo se hablará de la *auctoritas* de la figura de María Magdalena y de su influencia en los primeros momentos del cristianismo, así como de los problemas que hallaron quienes pretendían apelar a ella como *maior* o «madre fundadora», es decir, como figura con autoridad nacida de su presencia en la fundación. Se podría formular también como los problemas surgidos en torno al paso del reconocimiento de una autoridad más carismática al reconocimiento de otra más oficial.

2. La autoridad apostólica

Hemos visto lo que significa el concepto de autoridad, pero ahora nos interesa aquella que procede del hecho de ser apóstol, pues la «autoridad apostólica» fue clave en las iglesias cristianas primitivas.

Apóstol significa ‘persona enviada’, y la autoridad de quienes eran reconocidas como tales estaba en relación con la fuente del envío, el Resucitado⁵. En los primeros momentos del cristianismo, la mayoría de los apóstoles eran personas enviadas por las comunidades, pero había una serie de figuras cuya autoridad apostólica procedía de su relación con el mismo Jesús y con la experiencia pascual del Resuci-

⁵ Hans von CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, pp. 22-23.

tado, lo que daba una coloración especial a su autoridad apostólica. Las disputas que Pablo deja ver a lo largo de sus cartas y las diferencias de criterio que existen en los escritos del Nuevo Testamento nos dejan ver que no estaba tan clara la forma en la que se establecían los límites y las consecuencias de la autoridad apostólica especial que surgía de estar en los cimientos.

Pablo, a mediados del siglo I, en su disputa con los superapóstoles (2 Cor 11, 1-12, 18), subraya los atributos del ser apóstol que son importantes para él: enraizamiento en Israel, sufrimiento por Cristo en la misión, visiones y revelaciones, visión del Resucitado y realización de signos⁶. Para Pablo el sexo masculino no es una condición necesaria para el reconocimiento de la autoridad apostólica en una persona (cf. Junia en Rom 16,7).

Sin embargo, a fines del siglo I, Lucas pone unos requisitos tanto distintos: haber estado con Jesús desde el comienzo hasta la crucifixión, ser testigo de su resurrección y ser varón (Hch 1,21-22). Como se puede ver, su concepto de apóstol, y la autoridad apostólica consecuente, es más restrictivo. Lucas lo reduce por época y por género cuando lo aplica sólo a los Doce —varones—, retrotrayendo un título comunitario a tiempos de Jesús y de sus primeros discípulos. Con ello deja fuera tanto a Pablo como a las mujeres. Después, la Iglesia desarrollaría la idea de la transmisión de esa autoridad apostólica en una cadena ininterrumpida desde aquellos primeros Apóstoles —entendidos desde las claves lucanas— a sus sucesores, representados en los obispos, en una idea muy afín a la de la fundación interrumpida de la que hablaba Hanna Arendt⁷, y por ello pensamos que influenciados por esos esquemas mentales culturales propios del Imperio romano.

Sin embargo, este concepto de autoridad apostólica no fue recibido sin discusión, lo que nos permite afirmar que la atribución

⁶ Bruce CHILTON y Jacob NEUSSNER, *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*, Routledge, Londres 1999, p. 53.

⁷ Hanna ARENDT, «What Was Authority?», p. 104.

o negación de la autoridad apostólica a ciertos seguidores de Jesús nos permite ver la «política eclesial»⁸, y que surgió de la conciencia de las repercusiones de su atribución en un contexto histórico y cultural bien concreto. Sobre todo, cuando esa autoridad se convertía en *potestas* y se ejercía de oficio. Nos encontramos aquí con la dificultad permanente de combinar carisma y oficio, autoridad y poder... Hay muchos ejemplos de una recepción difícil y problemática con relación a diferentes aspectos del tema, y el del género fue uno muy importante, pues el sexo, en la época en la que nace y se desarrolla el cristianismo, era un condicionante decisivo. Las dificultades han dejado muchas huellas en los escritos. Las veremos al tratar el tema de la autoridad de María Magdalena. Valgan de momento dos ejemplos que muestran, en sentido opuesto, esta difícil recepción.

Esta primera es de fines del siglo II o comienzos del siglo III:

«Como las mujeres apóstoles no creyeron a los ángeles, Cristo mismo se les apareció de forma que las mujeres fueron apóstoles de Cristo... Cristo se mostró a los discípulos varones y les dijo... Fui yo quien me aparecí a estas mujeres, y yo quien las envió a vosotros como apóstoles» (Hipólito, *De Cantico* 24-26. CSCO 264, 43-49).

Esta otra es del siglo III:

«No está bien que las mujeres sean maestras en lo que concierne al nombre de Cristo y a la redención de su pasión. Pues no habéis sido designadas para ello, ¡oh mujeres, y especialmente viudas, que os gustaría enseñar pero que debéis rezar y suplicar al Señor! Pues el Señor nos mandó a los Doce a instruir al pueblo y a los gentiles, y había con nosotros mujeres discípulas: María Magdalena, María la hija de Santiago y la otra María, pero no les mandó a instruir con nosotros. Pues si hubiera querido que enseñaran les hubiera enviado a dar instrucción...» (*Didascalia Apostolorum* 25).

⁸ Utilizo este término en su sentido más genuino.

3. María Magdalena y la autoridad del ser testigo y enviada del Resucitado

3.1. La autoridad apostólica y las apariciones del Resucitado

Hay un dato en el que todas las fuentes coinciden: la importancia de la experiencia de las apariciones del Resucitado. Hay una conexión estrecha entre la misión y la experiencia de la Resurrección (aparición), entre la autoridad apostólica de aquellos primeros testigos que constituyeron «las piedras fundantes» y el envío del Resucitado. «La emergencia dentro de la primitiva iglesia de grandes figuras, descritas en los tiempos posteriores de forma indiscriminada como apostólicas, deriva sin excepción de la Resurrección, o de la estrecha conexión histórica y espiritual con esa experiencia. Una y otra vez el factor decisivo es el encuentro con el Resucitado, que se experimentó como una llamada o un mandato especial.»⁹ Y de hecho, en época llamada post-apostólica las apariciones y visiones serán mencionadas como fuente de legitimidad en una gran parte de los escritos extracanáonicos.

Pablo hace, repetidamente, uso de esta relación. En 1 Cor 9,1; 15,3.5-8 reivindica su autoridad fundamentándola y legitimándola en la aparición del Resucitado que él recibió. Lo vuelve a repetir en aquellas cartas donde se pone en duda su autoridad (Gal 1,15; Rom 1,1-15). El encuentro con el Resucitado se percibe como una iniciativa divina que se entiende y se experimenta como un envío (Gal 1,11-16; 1 Cor 15,8-11). En la pretensión de Pablo hay dos aspectos esenciales: haber recibido una aparición del Resucitado y ser llamado y enviado por él (Gal 1,11-16; 1 Cor 15,8-11).

Si las apariciones del Resucitado como origen del envío fueron tan importantes para establecer la autoridad como apóstol de una persona, parece lógico prestar atención a los relatos donde se nos narran esos encuentros con el Resucitado. En ellos lo primero que

⁹ Hans von CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, p. 23.

llama la atención es la disparidad en cuanto a la atribución de la primera aparición del Resucitado. Mientras Pablo en 1 Cor 15 y Lucas se la otorgan a Pedro; Mateo, Juan y el final tardío de Marcos se la dan a María Magdalena. Esta atribución de la primera aparición del Resucitado a María Magdalena y las mujeres por parte de los evangelios es tanto más importante cuanto que se produce cuando existía ya una corriente en Pablo que «oficializaba» la experiencia de Pedro y la negaba o invisibilizaba en el caso de las mujeres.

Esta especie de rivalidad entre las figuras de Pedro y María Magdalena no es exclusiva de los escritos canónicos, sino que está testimoniada en varios de los escritos que quedaron fuera del canon neotestamentario. Todo ello nos habla de dudas, búsquedas y diferencias entre grupos cristianos en un momento en que aún se estaba conformando la ortodoxia.

3.2. María Magdalena: testigo y enviada del Resucitado en los evangelios canónicos

Los relatos evangélicos presentan a María Magdalena (y a otras mujeres discípulas) ya antes de las apariciones del Resucitado¹⁰. La primera vez que lo hacen se trata del momento de la crucifixión de Jesús y de su sepultura. En estos momentos es presentada como testigo de esos acontecimientos, junto a otras mujeres. Su testimonio sobre las últimas horas de Jesús y sobre la suerte de su cuerpo es fundamental para los seguidores de Jesús y las comunidades posteriores.

Ella está presente en las horas finales de Jesús pero también lo había estado en sus comienzos en Galilea. Es cierto que sólo Lucas menciona su presencia al comienzo del ministerio de Jesús. Junto a otras mujeres, le acompaña en su proclamación de la buena nueva del Evangelio por pueblos y aldeas (Lc 8,1-3). Esa presencia en los pri-

¹⁰ Para un estudio más detallado de los textos donde aparece María Magdalena en los escritos canónicos, cf. Carmen Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1994.

meros momentos del ministerio de Jesús que la convierte en testigo de sus hechos y palabras, es también atestiguada, aunque de manera distinta, por Marcos y Mateo, quienes, al presentarla en el momento de la crucifixión de Jesús, dicen que había «seguido y servido a Jesús desde Galilea» (Mc 15,40-41.47; Mt 27,56.62).

Por otra parte, los cuatro evangelistas son unánimes al presentar a María Magdalena visitando la tumba de Jesús, una vez que es puesto en ella por algún judío piadoso que deseaba cumplir la ley judía que prohibía que un cadáver quedara en la cruz una vez puesto el sol, y sobre todo, cuando el día que empezaba era la pascua. Se trata de relatos muy antiguos en los que se pueden detectar rastros de tradiciones orales anteriores que no pueden ser descartadas como meras creaciones literario-teológicas de Marcos, como hacen algunos exegetas varones.

Los cuatro evangelios sitúan en este escenario la revelación a María Magdalena del destino de Jesús mediante un ser celestial. Mateo y Juan, además, lo unen con una aparición del Resucitado, en una especie de doblete revelador. Un episodio este último que, por distintos motivos, no se encuentra ni en Marcos¹¹ ni en Lucas. Se puede dudar si conocían o no la tradición, pero, en el caso de Lucas, parece indiscutible que su plan literario y teológico está en estrecha relación con esa omisión.

El plan teológico de Lucas incluye la idea de la autoridad que quiere transmitir a su comunidad y que proyecta en los inicios. Una idea que tendrá consecuencias en la presentación de María Magdalena como figura de autoridad. Lucas, como se ha dicho, retrotrae a los Doce el calificativo eclesial de apóstol y proyecta en los discípulos de Jesús y en la primera comunidad una estructura de autoridad que es posterior, en un intento de fundamentar en el origen una realidad de su comunidad. Acentúa y significa la autoridad de Pedro, difuminando

¹¹ Una adición posterior introdujo en Marcos la aparición del Resucitado a María Magdalena, probablemente en el siglo II cuando el debate estaba ya en auge, y se podría entender como un deseo de apoyar una tradición que estaba siendo discutida. Sin embargo, no se da en Lucas un fenómeno similar.

y eliminando todo rasgo que, en la tradición anterior, le parece negativo para tal fin. En este proceso la presentación de las figuras femeninas, y en concreto de María Magdalena, también queda afectada sutilmente. De las condiciones puestas por Lucas para ser apóstol, María Magdalena cumple todas excepto la de ser varón (Hch 1,21-22).

De lo anterior es factible deducir que existe una relación entre la forma de presentar a Pedro y a María Magdalena (y a las otras mujeres). Esto es bastante claro en varios escritos extracanonicos, pero también se puede ver una evolución de esa relación en los evangelios canónicos, aunque el ejemplo más claro está en el evangelio de Lucas.

En el evangelio de Marcos los discípulos varones aparecen bajo una luz nada idealizada. Fallan, incluido Pedro. En la crucifixión y sepultura es María Magdalena, junto con otras mujeres, las que aparecen como testigos y es a ellas a quienes, en su visita a la tumba, el ser angélico les revela la nueva existencia resucitada de Jesús. Hay un envío por su parte a anunciar el hecho a los discípulos varones y a encaminarles a Galilea. Pedro es introducido en el mensaje del ángel, pero más que señalar una preeminencia se recuerda su negación de Jesús.

En el evangelio de Mateo, la figura de Pedro se hace prominente tanto en lo negativo como en lo positivo. Se le hace representante de los discípulos, pero se le llama Satanás. María Magdalena recibe una doble aparición: la del ser angélico y la del Resucitado que les envía a los hermanos con la noticia y la cita en Galilea (Mt 28,1-11).

Es el evangelio de Lucas, sin embargo, el que introduce un cambio importante y sustancial en la forma de presentar a estas dos figuras:

1. Ensalza la figura de Pedro de varias maneras: 1) incluye material que no aparece en los otros evangelios: la llamada individualizada (5,1-11), su papel en la pesca milagrosa (5,4-7) y en la preparación de la cena pascual (22,8), así como su encargo de sostener a los otros discípulos (22,31-32). 2) Omite datos que puedan enturbiar su presentación: no hay reproche de Jesús en Cesarea de Filipo —«Fuera de mi vista, Satanás»—, ni tampoco en Getsemaní por dormirse mientras Jesús oraba. 3) Modifica algunas palabras, como sucede en la predicción de la negación de Pedro, donde éste no hace ninguna promesa (Lc 22,21-23 / Mt

26,33), y tampoco maldice en la escena de la negación (Lc 22,54-62 / Mt 26,69-75). 4) De forma positiva, se dice que Jesús se ha aparecido a Pedro y en su confesión (24,33-35) se la hace anterior al relato de aparición a los discípulos de Emaús que se acaba de narrar (24,13-35)¹².

2. Disminuye la importancia de María Magdalena: 1) su cualidad de discípula es ambigua (8,1-3); 2) su rasgo de testigo de la muerte de Jesús es difuminado al introducir en la escena de la crucifixión a todos los conocidos de aquél (23,49); 3) no cuenta la aparición del Resucitado a las mujeres; 2) el ángel en el sepulcro les anuncia que Jesús ha resucitado pero no les envía a anunciar esta noticia a los discípulos; 4) introduce a Pedro yendo al sepulcro para dar fe con su autoridad de lo que dicen las mujeres; 5) comenta que, a los discípulos varones, lo que dicen las mujeres a la vuelta del sepulcro les parecen desatinos y no les creen (un dato que aparece también en la *Epístola Apostolorum*, fines del siglo II). Es decir, su testimonio no sirve. Debe ser Pedro el que lo confirme (24,12). En los Hechos de los Apóstoles, las mujeres, y se supone que María Magdalena entre ellas, aparecen sin nombre en la escena de Pentecostés cuando se constituye la Iglesia (1,14) y desaparece por completo en el resto del libro.

El evangelio de Juan, por el contrario, hace una presentación muy diferente: Pedro no tiene ningún protagonismo especial, sino que casi no es mencionado y, cuando lo hace, no presenta rasgos especialmente positivos; por ejemplo, llega a la fe de manos de su hermano (1,40-42); la confesión cristológica, que en los sinópticos la hace Pedro, en el evangelio de Juan se pone en labios de Marta (11,27); en el lavatorio de los pies se la presenta como alguien que no entiende a Jesús (13,6-12); en la última cena, no tiene acceso directo a Jesús sino que debe preguntar por medio del discípulo amado (13,24-25). Es cierto que la autoridad de María Magdalena queda difuminada al añadir, en un momento posterior, el capítulo 21, fruto de una redacción posterior, y refleja una etapa de la historia comunitaria en la que se estaba

¹² Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*, Harvard Theological Studies 51, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003.

dando un acercamiento y una aceptación de las directrices de la gran corriente eclesial cuya figura referencial más prominente era Pedro.

En el evangelio de Juan, al contrario que en el de Lucas, es María Magdalena quien recibe la primera aparición del Resucitado y también la enseñanza sobre esa nueva realidad en la que se encuentra Jesús. Es ella quien recibe de Resucitado el envío: «Vete y di...». Teniendo en cuenta que Juan es más tardío que Lucas, podemos pensar que Juan se está posicionando en el debate sobre la autoridad. A pesar de tener que aceptar lo que significaba la autoridad de Pedro, el evangelio de Juan mantiene la aparición y el mandato de envío y enseñanza que hace el Resucitado a María Magdalena; de la misma forma que hace pasar a Pedro por el criterio fundamental de la comunidad joánica: el amor (21,15-17).

En resumen, se puede decir que María Magdalena, en los evangelios canónicos, aparece como testigo de la vida y la muerte de Jesús, receptora de una aparición –sea de ángeles o del mismo Resucitado– que le da a conocer el nuevo estado de Jesús, y también aparece recibiendo un mandato de envío. Su autoridad procede del envío del Resucitado y del conocimiento que esa experiencia del Resucitado le ha procurado. De los requisitos que Lucas pone, en Hechos, para ser constituido uno de los Doce apóstoles, el único que María Magdalena no cumple es el de género. Ella es mujer y en aquella cultura eso conllevaba unas funciones y unas limitaciones en el desempeño de otras consideradas propias de varones.

Sin embargo, muchos cristianos de los primeros tiempos iban a reconocer en ella esa autoridad apostólica que hace de los primeros testigos fundamento del edificio de la Iglesia cristiana. Ella fue testigo desde el comienzo al final y, por eso, para los seguidores posteriores de Jesús, ella era una de aquellos *maiores* que estaban en aquel momento inicial de la «fundación del edificio» de lo que llegaría a ser la Iglesia, una de aquellos que habían hecho crecer lo iniciado por Jesús. Había recibido una aparición del Resucitado y el envío a hacer crecer lo iniciado por Jesús. Esa autoridad era la que seguían reconociendo y reivindicando, tiempo después, algunos grupos. Autoridad

reivindicada a través de los siglos y que ha llegado hasta hoy. Probablemente el problema para no reconocer su autoridad y sus consecuencias en igualdad con los discípulos varones estaba en aquella relación entre la *auctoritas* y la *potestas* que suponía la concepción posterior de la autoridad apostólica.

En los evangelios de Lucas y Juan se hace evidente una cierta competitividad entre las figuras de Pedro y María Magdalena. La presentación positiva de uno disminuye la del otro. Esta especie de competitividad entre ambos aparece también en otros escritos no canónicos. En el fondo está, como veremos, el tema de la autoridad apostólica y quién podía ejercerla. Ambas figuras dieron lugar a corrientes distintas que apelaban a la autoridad de cada uno de ellos y que se reflejan en una serie de escritos. La tradición o corriente petrina (al igual que la paulina) nos es más conocida, pero existe también, aunque es menos conocida y estudiada, la corriente «pro María Magdalena», que, sin embargo, ha dejado numerosos testimonios y nos ofrece una idea de la importancia que tuvo esta discípula en los primeros siglos del cristianismo.

Sería difícil descubrir la polémica en torno a la autoridad de María Magdalena si sólo conociéramos los escritos canónicos, pero los escritos que quedaron fuera del canon nos ayudan a corroborar esos datos que veíamos ya en los evangelios, y de esa forma se iluminan mutuamente en el tema que nos ocupa.

4. La autoridad de María Magdalena en los escritos extracanáonicos¹³

Sin pretender agotar la lista de escritos extracanáonicos que mencionan a María Magdalena, citaré algunos de los que me parecen más

¹³ Existe en castellano una edición crítica de los escritos de Nag Hammadi, donde están la mayoría de los escritos aludidos (también está traducido en ella el *Evangelio de María*), en Antonio PIÑERO et al. (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. También existe la edición de Aurelio DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*. BAC, Madrid 1996, que recoge los apócrifos que no están incluidos en los códices de Nag Hammadi.

interesantes para el tema que nos ocupa¹⁴. Por épocas se pueden citar los siguientes escritos: *Evangelio de Pedro (EvPe)*, *Evangelio de María (EvMa)*, *Evangelio de Tomás (EvTom)*; *Sabiduría de Jesucristo (SbJes)*; *Diálogo del Salvador (DiaSal)*, en el siglo II. La *Pistis Sofía (PistSof)* en el siglo III; *Hechos de Felipe (HchFel)* y otros en el siglo IV. La lista no se detiene aquí, sino que seguirán apareciendo escritos, de diferente signo, en los dos siglos posteriores. Además hay algunos otros escritos pertenecientes a escritores eclesiásticos o que son ordenanzas eclesiásticas anónimas muy interesantes para este tema.

Hay un tema previo que ha sido discutido en los últimos tiempos. Se trata de la identidad de la mujer a la que se denomina Mariam, Mariamme, Mariham en estos escritos. Aunque algunos autores han propuesto que se trataría de María, la madre de Jesús¹⁵, o de una figura compuesta y simbólica, estudios recientes han rebatido con sólidos argumentos esta posición y se decantan por la identificación de esta figura llamada Mariam o Mariamme con María Magdalena¹⁶. Esta última postura es la que se sigue aquí.

Es necesario dejar claro desde el principio que estos escritos son diferentes y merecen una consideración diversa. Alguno, como el *EvPe* —en lo que se conoce—, seguía el relato de los evangelios canónicos y sus tradiciones pero hace un desarrollo narrativo muy legendario y colorista de la Resurrección. El *EvTom* es una colección de dichos de Jesús, que se considera muy antigua y en la que pueden quedar algunos

¹⁴ Puede verse un estudio más amplio en Carmen Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones...*

¹⁵ Véase en concreto el artículo de Stephen J. SHOEMAKER, «A case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic», en F. Stanley JONES (ed.), *Which Mary? The Marys in Early Christian Tradition*. Brill, Leiden 2002, pp. 5-30. También Enrico LUCHESSI, «Evangile selon Marie ou Evangile selon Marie-Madeleine?», *AnBoll* 103 (1985) 366ss.

¹⁶ Véase el excelente y fundamentado artículo de Annti MARJANEN, «The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary so-Called Gnostic Christian Texts», en F. Stanley JONES (ed.), *Which Mary? The Marys in Early Christian Tradition*, Brill, Leiden 2002, pp. 31-42. En el mismo libro comparten esta opinión los trabajos de: Ann Graham BROCK, «Setting the Record Straight – The Politics of Identification: Mary Magdalene and Mary the Mother in *Pistis Sophia*», pp. 43-52; Karen KING, «Why All Controversy? Mary in the Gospel of Mary», pp. 53-72. Esther DE BOER, *The Gospel of Mary*, Continuum, Londres 2005.

dichos que se remontan al mismo Jesús. El *EvMa* es un diálogo entre el Resucitado y sus discípulos antes de mandar a éstos a predicar, y un diálogo entre los mismos discípulos una vez Jesús se ha ido. Los demás son diálogos del Resucitado con sus discípulos donde les instruye respecto a diferentes materias. *Hechos de Felipe*, es un diálogo del Resucitado con los discípulos y María donde les instruye para su misión que pasa a ser narrada a continuación.

Estos escritos tienen una relación mínima con las tradiciones de Jesús que nos son conocidas en los evangelios canónicos. Reflejan más bien desarrollos ideológicos de la fe que mantenían diferentes grupos cristianos en aquellos primeros momentos, cuando el cristianismo estaba aún definiendo su ortodoxia: la salvación, la naturaleza del pecado o del mundo, el destino del alma, la autoridad apostólica o la fiabilidad de la transmisión de la enseñanza de Jesús, la validez de las enseñanzas a través de visiones y revelaciones o el liderazgo de las mujeres son algunos de los temas que se apuntan o desarrollan en estos escritos.

Estos escritos son reflejo de controversias intracristianas. Presentan un panorama plural y apasionante, a la vez que difícil, de aquellos primeros momentos, que nos ayuda a descubrir que el discernimiento es una tarea de toda época. Los primeros discípulos de Jesús adquieren un valor paradigmático, probablemente en relación con los rasgos más desarrollados que de ellos se habían transmitido, y sólo muy indirectamente nos permiten conocer algo de los personajes históricos que siguieron a Jesús.

Por no entorpecer el desarrollo del tema con una descripción, aunque sea somera, de estos libros, he añadido un apéndice al final del artículo, donde se recogen los datos que ponen de manifiesto el protagonismo de María Magdalena en ellos, así como su relación con la figura de Pedro.

De todos estos escritos, ¿qué podemos deducir en torno a la autoridad de la figura de María Magdalena? Nos fijaremos solamente en varios aspectos que merecen ser destacados: cómo se presenta la figura de María Magdalena, con quién forma equipo o con quién

entra en competición, si el escrito la presenta como una figura con autoridad o más bien se discute la legitimidad de su enseñanza y su liderazgo.

Uno de los rasgos que aparecía en el evangelio de Lucas, en concreto el de la competencia con Pedro, aparece desarrollado en varios de estos escritos extracanjónicos. Se hará una alusión comparativa a lo que ya se ha visto en los evangelios canónicos

4.1. La competición entre María Magdalena y Pedro (*EvPe*, *EvTom*, *PistSof*, *EvMa*)

Éste es un rasgo que aparece muchas veces y de formas diferentes en los escritos no canónicos, de diferentes épocas, pero como es un rasgo que también aparece en los evangelios canónicos se puede observar en él una trayectoria que se va acentuando.

Lo que es tan evidente en la *Pistis Sofia* (siglo III) –la competición entre Pedro y María Magdalena– había empezado ya en los evangelios canónicos, aunque de manera más disimulada. En el evangelio de Lucas, como hemos visto, se realza la figura de Pedro de varias formas: disimulando o eliminando tradiciones negativas para la imagen de Pedro, o introduciendo otras positivas. Lucas elimina la reprensión que Pedro hace a Jesús en Cesarea de Filipo y la dura réplica de Jesús al llamarle Satanás (Mc 8,32ss /Lc 9,22ss); elimina las palabras de Pedro prometiendo a Jesús que no le va a fallar (Mc 14,31), en Getsemaní; desaparece el reproche que le hace Jesús por no haber resistido velando (Mc 14,37 /Lc 22,45-46). Además, Lucas modifica las tradiciones de otra forma más significativa a favor de la autoridad de Pedro: Pedro recibe la primera aparición del Resucitado (Lc 24,33-34), para lo cual se elimina la aparición del Resucitado a María Magdalena y sus compañeras, cuyas palabras sobre la resurrección de Jesús, además, son tomadas como «tonterías» por los discípulos varones. Incluso, Lucas elimina el envío del ángel a las mujeres, quienes, por otra parte, ya habían visto reducido su papel de discípulas al de apoyo económico de los discípulos (8,1-3).

Podría hablarse aquí de una tendencia «pro petrina» que también aparece en otros escritos como el *EvPe*, donde las mujeres reciben la aparición de un ángel que les anuncia la resurrección, pero no les envía a anunciarlo sino que ellas huyen con miedo. Por el contrario, sí se narra la aparición del Resucitado a Pedro y los discípulos varones en el lago.

También se puede detectar una tendencia más pro María Magdalena que comienza con el evangelio de Juan. En este evangelio, además de aparecer como testigo de la muerte y sepultura de Jesús, aparece, en clara elaboración redaccional de Juan, como receptora única –sin otras mujeres– de la primera cristofanía. Es ella la primera en ser testigo de la resurrección y en recibir el envío por parte del Resucitado.

Aunque Juan no hace de María Magdalena la figura principal de su evangelio, lugar que ocupa el discípulo amado, sí lo hace el *EvMa*, que es un texto del siglo II y está muy cercano en el tiempo a Juan. Se ha considerado el *EvMa* una obra gnóstica que mostraba el aprecio de María Magdalena por los gnósticos, lo que ha constituido un motivo para rebajar su importancia. Sin embargo, un estudio reciente propone, con bastante coherencia, que este texto refleja otras influencias (estoicismo, Filón)¹⁷, y que presenta ciertas similitudes con el evangelio de Juan y las cartas de Pablo. Por eso parece más apropiado situarlo en la corriente amplia y plural del cristianismo y judaísmo de la primera mitad del siglo II. Esto significa que tenemos un escrito muy cercano a los evangelios canónicos en el que la figura de María Magdalena es ensalzada, y su autoridad apostólica y su enseñanza son defendidas. Además es manifiesta la oposición que todo ello suscita en algunos.

Esta oposición entre las figuras de Pedro y María Magdalena se puede observar también en el *EvTom* (comienzos siglo II). Tomás pide

¹⁷ Esther DE BOER, *The Gospel of Mary*. Aunque en su primera obra y tesis doctoral mantenía el carácter gnóstico de este evangelio, Annti MARJANEN ha modificado su opinión; cf. «The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary so-Called Gnostic Christian Texts», en F. Stanley JONES (ed.), *Which Mary? The Marys in Early Christian Tradition*, Brill, Leiden 2002, pp. 31-42.

que María salga de entre los discípulos «*porque las mujeres no son dignas de la vida*». Probablemente este texto presenta ciertos rasgos ascéticos encratitas, pero en el fondo nos encontramos con la misma temática: María Magdalena no puede estar en el círculo de discípulos autorizados. Ahora bien, María parece representar aquí a las mujeres, puesto que la razón que se da en el texto es un prejuicio filosófico del momento, que consideraba lo femenino como débil e inferior, más material y menos espiritual.

Una oposición que parece confirmada, de forma diferente, en otros escritos como *Diálogos del Salvador*, en el que significativamente Pedro no aparece mencionado entre los discípulos que preguntan, y donde María Magdalena es presentada, no haciendo preguntas como los demás discípulos, sino dando las explicaciones y las interpretaciones de las palabras del Señor que le llama «*mujer que ha entendido completamente*». Este entendimiento entre los discípulos era, en el *EvTom*, sólo un deseo del Resucitado: «¡Ójala haya entre vosotros un hombre que comprenda!».

En el siglo III seguimos encontrando esta disputa entre las dos figuras, pero desarrollada de forma abierta en la *Pistis Sophia*. Se trata claramente de un texto pro María Magdalena. Ella realiza 39 de las 46 preguntas que se hacen a Jesús. En este caso también aparecen tanto María como Pedro, pero la rivalidad entre los dos es evidente, hasta llegar a ser verbalmente agresiva. Se trata de una polémica que se extiende a los discípulos varones y a las discípulas mujeres, con lo cual entendemos que, de nuevo, es el tema de los papeles de género y la autoridad femenina lo que subyace en esa rivalidad entre las dos figuras.

En una ocasión Pedro llega a decir: «mi Señor, no podemos aguantar a esta mujer que nos quita la oportunidad de hablar y no permite que nadie hable porque ella lo hace muchas veces». Jesús le contesta diciendo que habla quien es impulsado por el Espíritu. Pero hay también otras dos intervenciones en las que parece evidente que el problema que subyace en el fondo afecta a las definiciones de los papeles género y a la fuente de autoridad y poder de enseñanza (interpretación). El escrito, sin embargo, defiende otra interpretación: que la

persona que debe dar la interpretación del Señor tiene que ser aquella que se sienta movida por el Espíritu, independientemente de su sexo.

En la misma obra de la *Pistis Sofia*, en II,72, María Magdalena se presenta delante de Jesús y le dice: «Señor mío, mi mente está entendiendo que debería adelantarme y dar la interpretación [de las palabras y enseñanzas] pero tengo miedo de Pedro, que me odia y odia a nuestro género» (*genos*). Palabra esta última que otros autores traducen por raza, pero que me parece más coherente, dado lo dicho, traducir como género, como se hace en varios estudios recientes. Y es que en II,146 Pedro dice a Jesús: «Señor mío, *di a las mujeres* que dejen de preguntar para que también podamos *hacerlo nosotros*. Jesús dijo a Mariam y a las mujeres: “dejad que también puedan preguntar vuestros hermanos”. Y así preguntan Pedro, Andrés, Tomás y Bartolomé». Es evidente la competición entre varones y mujeres por el derecho y la oportunidad de hablar, de interpretar las palabras del Señor.

4.2. La autoridad paradigmática de María Magdalena

En varios escritos de los mencionados, como el *EvTom*, *EvMa* y la *PistSof*, se puede apreciar que el sexo masculino o femenino de los discípulos es un tema importante. En el *EvTom* 114, Pedro sugiere que María salga del grupo «porque las mujeres no son “dignas” de la vida». Pero Jesús responde que él mismo la guiará «para hacerla varón a fin de que también ella llegue a ser espíritu como vosotros varones. Porque toda mujer que se haga a sí misma varón entrará en el reino de los cielos». En el *EvMa* se deja ver, en varias ocasiones, la importancia que el sexo femenino de Mariam tiene en la discusión. Pedro no puede creer que el Señor «haya hablado con una mujer» sin saberlo ellos (varones). En la respuesta de Leví vuelve a aparecer el tema: «Pedro, siempre has sido colérico. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como el enemigo... Él la conocía muy bien y por eso la amaba más que a nosotros». Y en la *PistSof*, ante las numerosas intervenciones de María para dar la solución a las preguntas del Señor Resucitado, Pedro pide a Jesús que haga callar «a esta mujer» porque no deja hablar a los discí-

pulos varones (146). Tiempo después, María Magdalena dice a Jesús que no se atreve a decir nada porque Pedro «odia a nuestro género» (*genos*). En la contestación de Jesús (debe hablar quien se sienta inspirado por el Espíritu) se vislumbra la polémica sobre la autoridad y el poder de enseñar e interpretar, y la posición del escrito en ella.

El tema de la autoridad de las mujeres, de su enseñanza y de su liderazgo en la Iglesia está presente en estas obras como un tema conflictivo. Hay otros testimonios externos que evidencian la existencia de este problema en el siglo II-III: las Pastorales (1 Tim 2,9-15; 5,9-16), la inserción admitida hoy por muchos exegetas de 1 Cor 11,33b-36, o las noticias de Ireneo en *Adversus Haereses* I,13,1-5, o de Tertuliano, quien en *De Praescriptione* 41 dice: «Esas mujeres herejes cuanta audacia tienen. No tienen modestia. Son lo suficientemente intrépidas para enseñar, argumentar, hacer exorcismos, emprender curaciones o incluso bautizar». El mencionado logion del *EvTom* (114) muestra también esta posición: «Que María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la Vida». Muchos otros testimonios posteriores nos dicen que el problema no se diluyó. Los *Hechos de Pablo y Tecla* muestran a Tecla enseñando y bautizándose a sí misma y enseñando. Parecen reivindicar la autoridad de las mujeres para enseñar, predicar y bautizar, y todo ello reivindicando la autoridad de Pablo. Una posición problemática. De hecho, Tertuliano dice que quien lo escribió en nombre de Pablo, un presbítero de Asia Menor, aunque confesó que lo hizo por amor al apóstol, había sido relevado de su puesto.

Tanto en el *EvMa* como en la *PistSof* se afirma la legitimidad del liderazgo apostólico de las mujeres porque para estos escritos el liderazgo apostólico parece basarse en la cualificación y superioridad espiritual, en la autoridad personal, y no en el sexo o el género de la persona. En el *EvMa*, Mariam es presentada con rasgos similares al Señor y consigue llevar a la paz los corazones de los discípulos, algo que no consiguen Pedro ni Andrés, y que para este escrito parece ser una condición de los líderes (9,22; 17,7-9)¹⁸. Lo mismo encontramos

¹⁸ Esther DE BOER, *The Gospel of Mary*, p. 98.

en la *Pistis Sofía* con esa frase de Jesús que anima a hablar y a dar la interpretación a quien el Espíritu le inspire.

El *EvMa* es una crítica a la posición que hace de las diferencias sexuales y de género el argumento decisivo para reconocer la autoridad en la enseñanza y en el liderazgo espiritual. Y subraya la temporalidad de dichas diferencias llamadas a desaparecer. Hay una frase en el *EvMa* que parece aludir a ese debate sobre la autoridad de las mujeres¹⁹, personalizado y simbolizado en la figura de María Magdalena. Al final, Leví dice en defensa de María: «Revistámonos del hombre perfecto y partamos como nos lo ordenó y prediquemos el Evangelio, sin establecer más leyes ni preceptos fuera de los que dio el Salvador». Esta indicación de no hacer más leyes ya había aparecido antes, en aquella ocasión en boca del Salvador. Es curioso que en el texto del papiro griego (siglo III), anterior al texto copto del siglo V, aparezca una variante que dice: «sin restringir ni legislar...» ¿No se estará refiriendo al tema de la autoridad apostólica y su concreción en oficio, en la *potestas* y su ejercicio, que estaría afectando a las mujeres?

María Magdalena se convierte así en símbolo de la autoridad apostólica de las mujeres, de la misma forma que Pedro aparece, en la mayoría de los casos, como símbolo de la posición que reclama, en exclusiva, esa autoridad para los varones.

Hay que notar que estas posiciones encontradas entre dos figuras de la primera hora importantes y decisivas representan y simbolizan una discusión más amplia que transparenta la mantenida por corrientes diferentes que defendían una posición u otra. Subrayar y defender la autoridad de María Magdalena parece convertirse en la justificación del liderazgo de las mujeres en el siglo II y en su capacidad para recibir y ejercer la autoridad apostólica. Si la autoridad apostólica procedía, por transmisión, de aquellos primeros discípulos, se reivindica a María Magdalena (y a otras) como la figura más importante y significativa, enviada por el Resucitado, que estuvo en el origen de la fundación y ella misma origen de esa autoridad apostólica.

¹⁹ Esther DE BOER, *The Gospel of Mary*, pp. 205-206.

Para entender los motivos de la posición contraria hay que recordar que ya en este siglo comenzó el problema de la imagen pública de las comunidades cristianas, que eran juzgadas de acuerdo a los esquemas y valores culturales del momento, mucho más en el tema del comportamiento adscrito a las mujeres por los esquemas culturales del momento.

Resumiendo, parece que en estos textos descubrimos una polémica sobre dos posturas: la que defiende la autoridad apostólica de María Magdalena, su liderazgo y enseñanza, y con ello la autoridad apostólica, liderazgo y enseñanza de las mujeres, y la postura de quienes la discutían o se oponían. Las figuras de María Magdalena y Pedro aparecen como símbolos de cada una de estas posturas. Esto supone el reconocimiento implícito de la autoridad de estas dos figuras históricas. Si aquellos que defienden la autoridad apostólica de las mujeres se basan en María Magdalena, sin duda lo hacen porque tienen una base histórica firme donde apoyar sus argumentos, aunque quienes discuten esta postura traten de disimularla, o invisibilizarla.

4.3. Sustitución de María Magdalena

Si en el siglo I-III encontramos la discusión y cierta oposición entre las figuras y las tradiciones de Pedro y María Magdalena, en el siglo IV comienza a aparecer un fenómeno mucho más significativo: la sustitución de la figura de María Magdalena por otras: sea la de Pedro, o bien la de María de Nazaret. Aunque es cierto que ya en el evangelio de Lucas aparecía una cierta sustitución de María Magdalena por Pedro, en este momento el fenómeno es mucho más claro y evidente.

En los *HchApFel* (siglo IV), en su versión griega, aparecen Felipe, Bartolomé y María Magdalena —este trío ya aparecía en *Sabiduría de Jesucristo* (siglo II), además de Tomás y Mateo—. Aunque el protagonista de la obra es Felipe, María Magdalena aparece definida con unos rasgos y un papel tan prominentes que llega a eclipsar a aquél. Los rasgos con los que se define a María han aparecido ya en otras obras: ella es fuerte

y conforta a Felipe (*EvMa, HchFel*), y enseña a los discípulos. Cuando el Resucitado se aparece y reparte la misión a los apóstoles, María Magdalena está a su lado, tiene el registro de los países, y se dice de ella que «preparó el pan y la sal en la fracción del pan». El Resucitado le da el encargo de acompañar y animar a Felipe en su viaje. Se la llama apóstol junto a Felipe y a Bartolomé, y se la describe predicando y convirtiendo, sanando con su saliva y haciendo exorcismos —en una imagen que se asemeja a la de Jesús—. La autoridad apostólica de María Magdalena es manifiesta. Sin embargo, cuando el texto *se tradujo al copto* María Magdalena fue sustituida por Pedro. En esa versión es Pedro el que realiza todo lo que María hacía en la versión original²⁰. Con esta sustitución se eliminó la posición de autoridad que María tenía en la versión griega y, con ello, la posibilidad de apoyarse en ella como base de algunas reclamaciones en ciertas disputas sobre la autoridad. Es una sustitución que deja entrever una posición muy concreta en la política eclesial del momento.

La aparición del Resucitado a María Magdalena y su envío fue, sin duda, una de las razones donde se apoyaba el reconocimiento y la reivindicación de su autoridad. Por eso no es extraño que en el siglo IV aparezca otro fenómeno muy significativo: la sustitución de su figura por la de la madre de Jesús, sobre todo en la escena de la aparición del Resucitado en el jardín (Jn 20, 18). Son varias las obras donde aparece este fenómeno: *Acta Tadei* (BHG 1702-1703): «Y se apareció primero a su madre y a las otras mujeres, y a Pedro y a Juan, el primero de mis co-discípulos, luego a los doce».

Esta misma sustitución²¹ aparece en varias obras de Efrén de Nísbe (306-373) quien en su comentario al Diatessaron, asigna a María de Nazaret los rasgos de María Magdalena (Ec 2, 17 (aram), Ec 5, 5 (sir), y sustituye a esta última por la primera en el relato de la cristofanía en el huerto (Ec 21, 22-27): «Por qué prohibió a María

²⁰ Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, the First Apostle...*, pp. 124-128.

²¹ Un desarrollo de este tema con bibliografía en Carmen BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1994, pp. 237-245.

tocarle? Puede ser porque la había confiado a Juan: Mujer, he ahí a tu hijo...». De la misma forma en sus Himnos dice: «Es claro que la virginidad es más grande y noble que la santidad. Por eso fue ella quien dio a luz al hijo y le dio leche de su pecho, quien se sentó a sus pies y quien le sirvió al lavarlos. En la cruz estuvo a su lado y en la Resurrección lo vio». También Teodoreto de Ciro²², un antioqueno de fines del siglo IV y comienzos del V, hace la sustitución de una María por otra: «¿Por qué dijo el Señor a su madre: “no me toques?”»²³.

Esta sustitución o invisibilización de María Magdalena pasa a la liturgia. Los *Soghyatta* eran diálogos poéticos sirios que se remontan al siglo V, aunque se hacen comunes en el siglo VI. Pertenecían a las grandes fiestas litúrgicas, y la Resurrección ocupa, por tanto, y un puesto importante en ellos. Existen dos tradiciones, la oriental y la occidental, que cuentan con diferencias significativas el encuentro entre el Resucitado y María Magdalena. En la versión occidental es María Magdalena la mujer a la que se aparece el Resucitado («¡Oh jardinero, muéstrame el camino que pudo seguir mi amado!»), en la versión oriental es María su madre la que pregunta («Ella decía: ¿quién me mostrará a mi hijo y mi Señor a quien busco?»)²⁴.

Este camino de la sustitución parece haber comenzado de forma más suave. Hay algunas obras donde no se da una sustitución, pero sí se cambia el orden de citación de las mujeres en la tumba que aparecen en los evangelios canónicos. Entonces se sitúa a María de Nazaret en primer lugar, o bien se identifica a la «otra María» innombrada como «la madre de Jesús». Esto sucede en la tradición Antioquena representada por la *Didascalia Apostolorum* (siglo III) o en Juan Crisóstomo (siglo IV).

El objetivo de esta sustitución se prueba no inocente cuando se observa cómo, en algunas obras, la aparición de María la madre de Jesús, reemplazando a María Magdalena, va acompañada de la figura

²² *Questiones et Responsos ad orthodoxos* 48. Se trata de un autor de finales del siglo IV-mediados del siglo V.

²³ Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, pp. 131-158.

²⁴ Sebastian P. BROCK, «Mary and the Gardiner. An East Syrian Dialogue Soghyatha for the Resurrection», *Parole de l'Orient* XI (1983) 223-235.

de Pedro, a quien ella alaba y reconoce su autoridad apostólica. Esto aparece en el *Libro de la Resurrección de Jesucristo de Bartolomé el Apóstol* (es un texto copto), en el que Pedro es denominado «el gran intérprete de Jesús». Incluso después de que María de Nazaret hablara con el Resucitado y fuera a los discípulos, se dice que «el Padre, con el Hijo y el Espíritu extienden sus manos sobre la cabeza de Pedro y le consagran Arzobispo de todo el mundo. El Padre le bendice diciéndole tú serás el jefe y cabeza en mi reino y lo serás de todo el mundo».

En las *Cuestiones de Bartolomé* (siglos II-VII) aparecen Pedro, Andrés, Bartolomé, Juan y María, la madre de Jesús. El rol principal de María es ser portavoz de la autoridad de Pedro sobre las mujeres. Por ejemplo, rechaza preguntar ella misma al Señor y pide a Pedro que lo haga por ella. Otra vez reconoce que Pedro es el jefe. Evidentemente, este escrito refleja un debate sobre la autoridad y el papel de las mujeres, donde se oyen ecos de temas que han salido de forma repetida en las obras anteriores y donde se usa a María, la madre de Jesús —que ha sustituido a María Magdalena—, para justificar y legitimar una postura de restricción de la autoridad y liderazgo de las mujeres²⁵.

Conclusiones

En los escritos anteriores hemos podido ver que sus autores, además de elaborar unos relatos y usar más o menos libremente unas tradiciones, expresan sus ideas y sus posiciones respecto a las controversias más acuciantes para sus comunidades en aquel momento. Se posicionan a favor o en contra y es fácil adivinarlo en la mayoría de los escritos.

Uno de estos debates versaba sobre la autoridad apostólica y el liderazgo de las mujeres, lo que demostraba un debate sobre conceptos teológicos y también su relación con el género en el seno de las comunidades. En este tema de la autoridad apostólica y la legitimidad

²⁵ Estas dos citas tan elocuentes se encuentran en la obra de A. Graham Brock, *Mary Magdalene...*, pp. 133-139.

que suponía para enseñar, dirigir o interpretar, era muy importante la relación de los discípulos con la aparición del Resucitado y el envío de su parte. De ahí se entiende el esfuerzo por reivindicar la conexión con aquellas figuras.

Pedro y María Magdalena son tomados como símbolos de dos posturas diferentes sobre el tema de la autoridad que se da en el seno de las iglesias. Ambos sirven de apoyo para la reivindicación que hacen una posición y otra. Es evidente que la simbolización de estas figuras surge y se apoya en la realidad histórica de dos discípulos de primera hora que sin duda tuvieron gran autoridad, emanada de su cercanía a Jesús y de su papel en los sucesos pascuales.

Esta controversia sobre la autoridad y, en concreto, de la autoridad apostólica de las mujeres duró mucho tiempo (aún no ha terminado). La posición que la defendía no estaba sólo en las filas de grupos que, con el tiempo, quedaron fuera de la gran Iglesia, sino que también se daba entre aquellos que pertenecieron a la gran corriente eclesial. Así Gregorio de Antioquía (muerto en 593) en un escrito relata la aparición de Jesús a María Magdalena y le dice: «Sé la primera maestra para los maestros. Así Pedro que me negó aprenda que yo puedo elegir mujeres como apóstoles» (*Oratio in Mulieres Ungüentíferas* XI).

Apéndice I

• ***Evangelio de Pedro***. Es un escrito del siglo II, o fines del siglo I. Lo que nos ha llegado contiene la pasión de Jesús y presenta un gran desarrollo narrativo de las escenas de la muerte, sepultura y resurrección, llegando a describir al Resucitado y su salida del sepulcro. Presenta a María Magdalena, a quien se califica como «discípula del Señor», y a sus amigas que van a la tumba de Jesús a «hacer lo que las mujeres suelen hacer a sus seres queridos y no habían hecho por miedo a los judíos». Pero no la presenta como testigo de la resurrección (sólo recibe una aparición del ser angélico), ni se le envía a anunciar, ni se le atribuye aparición del Resucitado. Sin embargo, el texto parece haber narrado una aparición a Pedro y Andrés en el lago. Dos

figuras estas que aparecen también en el siguiente texto, el *EvMa*, y que mantienen allí una actitud hostil hacia María Magdalena.

• ***Evangelio de María***. El escrito se data en el siglo II, para algunos incluso en su primer tercio. Varios estudios recientes rebaten su habitual clasificación como gnóstico. Estos nuevos estudios más minuciosos encuentran que sus influencias ideológicas encajan mejor con el pensamiento filoniano y estoico, lo que le hace una muestra de ese cristianismo plural del siglo II²⁶. En este evangelio, por petición de Pedro que le dice: «Hermana, sabemos que el Salvador te amó más que a las otras mujeres, dinos las palabras que recuerdas y que conoces, y nosotros no conocemos ni entendimos». María conforta a los discípulos (varones y mujeres) que tras la partida de Jesús están temerosos frente a lo que les espera, con la enseñanza que Jesús le dijo sólo a ella. Andrés y Pedro no creen en su palabra, porque sus palabras no les son conocidas (Andrés), y porque no creen que el Señor pudiera hablar con una mujer sin que ellos lo supieran (Pedro). Esta actitud recuerda al evangelio de Lucas cuando dice que los Apóstoles no creyeron a las mujeres que les daban la noticia de la Resurrección y que sus palabras les parecían desatinos (24,11). Algo parecido a lo que también se encuentra en la *Epistola Apostolorum* (siglo II) Esta actitud es criticada implícitamente por quien ha escrito el *EvMa*. El escrito continúa con la defensa de Leví, que dice: «Pedro, tú siempre fuiste colérico. Ahora veo que te encarnizas con la mujer como el adversario. Puesto que el Salvador la ha considerado digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Él la conocía muy bien y por eso la amaba más que a nosotros...». Y acaba diciendo: «... revestidos del hombre perfecto prediquemos el evangelio sin establecer otro recepto ni otra ley fuera de lo que dijo el Salvador (Papiro Ryland 463: «sin restringir ni legislar, sino como dijo el Salvador»).

• ***Evangelio de Tomás*** consta de 114 dichos del Resucitado. María Magdalena aparece en dos de ellos, el 22 y el 114. En el pri-

²⁶ Esther DE BOER, *The Gospel of Mary*. Karen KING, *María de Magdala. Jesús y la primera apóstol*, Poliedro, Barcelona 2005.

mero María pregunta a Jesús acerca del discipulado, y Jesús expresa el deseo de que «haya un hombre de entendimiento entre vosotros»; y en el último Pedro sugiere a los discípulos que María salga del grupo porque las mujeres no son «dignas» de la vida. Jesús responde que él mismo la guiará «para hacerla varón a fin de que también ella llegue a ser espíritu como vosotros varones. Porque toda mujer que se haga a sí misma varón entrará en el reino de los cielos».

- **Sabiduría de Jesucristo.** El Resucitado se aparece a sus discípulos: los Doce y siete mujeres. María Magdalena es la única mujer del grupo que hace preguntas, una de las cuales trata sobre el discipulado. Entre los discípulos que hacen preguntas no aparece Pedro ni ninguno de los más citados en los evangelios canónicos como pertenecientes al círculo más estrecho de Jesús.

- **Diálogo del Salvador.** Es un diálogo entre Jesús y tres discípulos: Mariamme, Judas y Mateo, que han recibido una visión, aunque aún deben aprender la diferencia entre la vida transitoria y la eterna. María es la que hace tres preguntas marcando la transición entre secciones. Como respuesta a una de ellas, Jesús la llama: «mujer que ha entendido completamente». A pesar de que antes había hablado de disolver las obras de la feminidad, ahora, al final, se reconoce que sin dejar de ser mujer ha llegado al entendimiento total.

- **Pistis Sofía** es una obra con cuatro partes. Se trata de un diálogo del Resucitado con sus discípulos. María Magdalena hace 39 de las 46 preguntas que se realizan. Pero lo más interesante es observar la abierta rivalidad entre Pedro y María Magdalena. Jesús felicita y elogia a María por las interpretaciones que hace de su enseñanza, con expresiones como: la bendita, cuyo corazón está dirigido hacia el reino de los cielos, el pleroma, bendita entre las generaciones, puro espíritu, superior a todos los discípulos (junto con Juan). Pedro se queja ante Jesús de que María no le deja hablar; las mujeres no dejan hablar a los discípulos varones (146). María dice a Jesús: «mi mente está entendiendo que debería dar la interpretación, pero tengo miedo a Pedro, que me odia y odia a nuestra raza (género)». Es muy interesante en este escrito un dato que aparecerá desarrollado después: una

cierta rivalidad entre María Magdalena y María de Nazaret, ante Jesús, en la que siempre destaca la primera.

- *Hechos apócrifos de Felipe* (siglo IV). Junto a Felipe aparecen María Magdalena y Bartolomé. En la versión griega Mariamme aparece como «la que preparó el pan y la sal en la fracción del pan, mientras Marta servía la reunión»; también se dice de ella que tiene el registro de los países de misión, y recibe el encargo de acompañar y animar a Felipe en su viaje. Cura con su saliva. Predica y convierte a mujeres a seguir a Jesucristo en una vida casta, por lo que es acusada de seducirlas. Lo curioso de este escrito es que en su versión copta posterior María ha sido sustituida por la figura de Pedro.

- *Evangelio de Felipe*, María Magdalena es presentada como la «compañera del Salvador», a quien «Cristo amaba más que al resto de los discípulos y solía besarla en la boca a menudo». Este último dicho está puesto en un contexto donde se habla sobre los espirituales y sobre su descendencia mayor e inmortal, y para los cuales el beso santo es el símbolo del deseo de recibir la gracia. María Magdalena aparece como el paradigma de los perfectos que reciben de Jesús la gracia y la plenitud. Los discípulos varones se quejan al Salvador porque él la ama más que a ellos.

